

クマーリラにおける語の意味と文脈

著者	吉水 清孝
雑誌名	東北大学文学研究科研究年報
巻	59
ページ	82-66
発行年	2010-03-05
URL	http://hdl.handle.net/10097/00126487

クマーリラにおける語の意味と文脈

吉 水 清 孝

インド人は古代以来、その鋭敏な言語感覚により、言語を構成する語の構造と派生を精密に分析したが、そのみならず、語が表示する意味にも関心を向けてきた。サンスクリット文法学派では、パーニニ文典 (*Aṣṭādhyāyī*) の註釈者カーティヤーヤナ (紀元前3世紀) が、普通名詞が表示するものは、特定種の諸々の個体であるか、それとも諸々の個体に共通して備わり、個体をその種の個体たらしめている普遍であるかという論争を記録し、復註釈者バタンジャリ (紀元前2世紀) がそれを敷衍した (MBh ad 1.2.64)¹。個体と普遍との関係は、西洋哲学においてと同様、インド哲学でも基本的問題の一つであったが、インドではそれを当初より、言葉の働きとのかかわりで議論していた。文法学派以外の諸学派においても、文法学派での議論を踏まえた上で、独自の見解が形成された。

バラモン諸学派のうち、古代宗教聖典ヴェーダの解釈学に携わるミーマーンサー学派では、名詞による意味表示は普遍のみを対象としており、個体には関与しないとする見解が定説となった²。これは、実生活の言語使用において個人が問題とするものと、単語そのものが表示する意味とをはっきり区別したためである。実生活で、例えば「牛を連れて来い」というような言説のやり取りにおいて、話し手が求め、聞き手が連れてくるのは一頭の牛であるが、そのとき牛は、牛性という、いかなる牛であれ生まれながらにもっている固有な普遍により限定されたものとしてのみ理解されているのであり、そのような理解が成立するためには、それに先立って、個体を限定する普遍が知られていなければならない。そういう普遍自身の理解を可能にするものが語と普遍との直接的な結びつきだと考えるのである³。本稿は、ミーマーンサー学派を代表する7世紀初めの学者であるクマーリラ (Kumārila) が、語は普遍のみを表示するというミーマーンサー学派の定説と、言語使用する現場で人は個体のみを扱っているという現実とをどう結び付けているかを考察する⁴。

1. 「諸部分の配置による普遍の推知」説とその批判

語が表示する対象は個体であるか普遍であるかの議論とは別に、文法学派では、世間では牛とは喉袋・尻尾・肩瘤・蹄・角のあるものだとしており、語「牛」が発話されると、

世間人にはこのような形をもつ個体の認識が起きると説いていた⁵。牛の形態をこのように記述することはインド哲学諸学派での一般常識となり、多元的存在論を説くヴァイシェシカ学派では、これらの特徴をもつことが、対象が牛であることを推知するための徴表 (liṅga) となるとした⁶。討論術から独自の論理学を考案したニヤーヤ学派でも、語の意味となるものの候補として、個々の個体と、個体どうしに共通する普遍、すなわち種の本質 (jāti) の他に、個体の形相 (ākṛti), すなわち個体を構成する諸部分の一定の配置 (niyata-vyūha, samsthāna) (NBh ad 2.2.63) を挙げ⁷, 学派の定説としては、話者の意図に応じて個体あるいは種の本質が主要な意味となり⁸, 諸部分の配置は、その個体の種の本質が何であるかを推知するための徴表 (liṅga) となるとした (NBh ad 2.2.68) ⁹。文法学派では、ものの形 ākṛti 自体を全個体間に共通する普遍と見なしたが¹⁰, ニヤーヤ学派はヴァイシェシカ学派に従い、形相を普遍から区別して、普遍を顕し出すものとしたのである¹¹。

クマーリラは、その著『詩節評釈』(Śloka-vārttika, 略号 ŚV) の中で、このニヤーヤ学派説に反対した。諸部分の配置を認識することは、個体における普遍を認識する過程において必ずしも不可欠ではない。牛性を認識するのに、それとは別の喉袋などの、牛の諸部分が牛性を現しだす顕現者 (vyañjaka) として必要であるならば、喉袋を認識するのにも、それとは別の、喉袋の諸部分が、喉袋を現わし出す顕現者として必要であることになり、無限遡及に陥ってしまう (ŚV, Vana, v. 5) ¹²。また、喉袋などの諸部分を全て確認してから牛性が認識されるのでもない。或る動物個体を「牛だ」と認識するのは、喉袋など全ての諸部分の認識が同時に起きないうちに可能である (ŚV, Vana, v. 6) ¹³。むしろ逆に、或る動物個体を見て、そこに牛性を見出して「牛だ」と知った後に、喉袋などがその個体にあることに気づくのである (ŚV, Vana, v. 9) ¹⁴。さらに、喉袋などの特徴を確認してから対象を牛だと知った場合でも、牛性という普遍が知られた後では、もはや喉袋などの特徴を意識しなくなっても、それを牛であると認識することは可能である (ŚV, Vana, v. 73cd-74) ¹⁵。クマーリラは『詩節評釈』では、牛とはいかなる動物かを定義しようとしたときに、喉袋などが牛性の特徴 (upalakṣaṇa) となると認めている (ŚV, Ākṛti, v. 45ab; Vana, vv. 2 cd-3) ¹⁶。しかしながら、実生活において人は、或る個体の全体を見て、それが何であるかを把握するのであって、その個体のうちに定義の構成要件となる特徴を一つ一つ確認してから、全体が何であるかを把握するのではない。

更にクマーリラは、もう一つの著作である『原理評釈』(Tantra-vārttika, 略号 TV) においても、その第1巻第3章の最終論題、いわゆる「形相論題」(ākṛty-adhikaraṇa) で、「単

語により個体ではなく普遍が表示されるのは何ゆえか」を検討して、その中でもニヤーヤ学派による「諸部分の配置による普遍の推知」説を批判している。確かに喉袋などの特徴は、典型的な牛個体には皆備わっている。しかし牛の中には、何れかの特徴を欠いているものもあり、それらは同様な姿の他種の動物と共に、「片端」(khaṇḍa)とか「禿」(muṇḍa)という特殊な呼称で呼ばれる(TV 296, 13)¹⁷。また典型的な牛個体を取り上げてみても、喉袋などの特徴は、個体ごとに固有の差異を伴いつつ組み合わされている。或る個体に備わっている諸特徴はいずれも、その個体にのみ固有で他には見られないということはない。しかしまったく同じ具合に他の個体にも備わっているわけでもなく、個体ごとに、それぞれの特徴の多寡が見られる(TV 296, 25-29)¹⁸。従って、『詩節評釈』では喉袋などが牛性の特徴(upalakṣaṇa)となることを容認したけれども¹⁹、諸部分の配置によって特徴付けられているのは、実際には普遍ではなく、他の個体から区別された(piṇḍāsādhāraṇa)特定の個体なのである(TV 296, 23-24)²⁰。

2. 普遍が満たすべき条件の一つとしての各個体内完備性

クマーリラは『詩節評釈』の三つの章(Ākṛtivāda, Apohavāda, Vanavāda)において、単語は普遍のみを表示するということを前提した上で、「普遍とはいかなるものであるか」を検討している。普遍については、クマーリラに先立ち、仏教徒のディグナーガが、普遍が持つべき三つの条件を挙げていた。三つの条件とは、単一であること(ekatva)、恒常であること(nityatva)、及び各個体に完全に備わること(pratyekaparisaṃāpti)である²¹。ディグナーガによれば、語は、対象のうちに客観的に存在する普遍を表示するのではなく、例えば「牛」という語は、対象から、同じレベルの他の語、つまり他の種の動物名を排除する働きをするのみだと言う。クマーリラは、語の意味がディグナーガの言う「他の排除」(アポーハ apoha)であることを否定するが、普遍が、これら三つの条件を満たさねばならないことには反対しない²²。語の意味の恒常性については、そもそもミーマーンサー学派では、語は恒常な音素(varṇa)の集積であるとした上で、語と意味の関係は人為的な取り決めではなく、語に本来的に備わった恒常な関係であると主張するが、この主張は、語が恒常であるのと同様、語が表示する意味も恒常であることを前提してのみ可能である。従って、例えば語「牛」の場合には、生じ滅する牛個体ではない、牛性という恒常な普遍のみが語の意味となるとしなくてはならない²³。これに加えてクマーリラは、残りの「単一であること」と「各個体に完全に備わること」という二つの条件を対にして考える²⁴。

まず単一性については、「普遍は実在しない」とする仏教徒を批判する中で、「個体どうしが同じ種であることを認識する根拠となる力（śakti）が、もし感官により把捉されるものであり、かつ単一であるなら、それは種の本質（jāti），すなわち対象のうちに実在する普遍に他ならない」（ŚV, Ākṛti, v.13）²⁵と言う。ただし普遍が単一であるとは、多数の個体から離れて、普遍だけがどこかに存在するということではなく、例えば、世界中のどこにいた牛を見ても、そこに同一の普遍「牛性」が顕現（vyakti）していることを言う²⁶。そこでクマーリラは、全ての牛個体に対して「牛である」という認識が起きるのは単一の普遍に基づいていると述べて、普遍が個体の全てに連続して認識されることは、普遍の単一性の結果であると考え、普遍が満たすべき第三の条件である「各個体に完全に備わること」と対にしている（ŚV, Ākṛti, v.17）²⁷。

それでは普遍が満たすべき第三の条件である「各個体に完全に備わること」（即ち「各個体内完備性」）は、第一の条件「単一性」を、その認識結果の面から言い換えた「全ての個体に連続すること」（即ち「全個体間連続性」）とどう異なるのだろうか。全個体間連続性は、同一のものが一群の個体全てに連続して備わること、言い換えると、一群の個体全てが同じものを、たといその一部だけであるにせよ、ともかく共通に同じものを備えていることを言う。これに対し各個体内完備性は、どれほどの数の個体に備わっているかは問わずに、或るものを備えた個体各々には、そのものが全体に渡って、いわば百パーセント備わっていることを言う²⁸。そして個体に備わるのがもし形のある物体であれば、同一の物体を複数の個体が共通に所有することと、その物体を一つの個体に残りなく所有することとは、両立しない。例えば、人を祝福するために首にかける花輪（sraja）は、多数の花に糸を通して作られる。多くの花に通されているのは同じ一本の糸であるが、一輪の花に接するのは、一本の糸全体のごく一部である。これに対し、家畜をつなぐために、その首に首輪を付ける場合、首輪となるベルト（guṇa）は短いので、一頭の家畜の首に首輪の全体を巻きつけることができるが、家畜が複数いれば家畜ごとに別々の首輪を付けねばならない（ŚV, Vana, vv.35–36ab）²⁹。家畜の数だけ首輪が必要になり、それらの首輪は微妙に特徴を異にする別々の物体である。花輪の場合のように、複数の個体と同じ物体を共通に所有できるのは、その物体に部分があって、各々が物体の一部分ずつを分有するからである。これに対し首輪の場合のように、一個体が物体を残りなく完全に所有できるのは、物体が占める領域に限りがあるので、他の個体はその所有から締め出されるからである。

しかし普遍の場合、それが多くの個体に連続することと、一つの個体に完全に備わることとは矛盾しない。普遍をもつ個体、すなわち関係項（saṃbandhin）は多数あって、各々

がその普遍を完全に備えているからといって、どの個体に備わった普遍も互いに同一であることは否定されない（ŚV, Vana, vv.30-31ab）。その理由は、普遍が部分（avayava）をもたず、かつ遍在（vibhu）することにある（ŚV, Vana, v.31cd）³⁰。普遍は部分をもたないのであれば、個体が普遍を備えているときには、その一部ではなく、全体を備えているはずである。また普遍が遍在するなら、いかなる場所に存在する個体においても共通に、同じ普遍が顕現できるはずである。

3. 言明の普遍性と行為の具体性との両立

ミーマーンサー学派で取り上げる言明は、本来は、ヴェーダ祭式の規定文であり、祭式規定文で用いられる様々な名詞は、供物や祭具など、祭式で扱う物体（dravya）を意味するものである³¹。既に初期の文法学派内部での、語は個体を表示するか、それとも普遍を表示するかという論争において、個体説の論者は、祭式の儀礼は個体を扱うということを根拠に挙げ、普遍説の論者は、儀礼で扱う個体は必ず普遍を伴うものであると応答していた³²。『ミーマーンサー・スートラ』形相論題における反論者と定説者との論争も、基本的には、文法学派内で提起された、祭式規定文の解釈を踏襲している。即ち個体説に立つ反論者が「触れることの出来ない普遍に対して、規定文が儀礼行為をせよと命ずることはない」と言い³³、普遍説に立つ定説者が、「語が普遍を表示するからこそ、規定文は、普遍と離れることのない結びつきをもつ個体に対して、儀礼を実行するよう命ずることが出来る。」と答えている³⁴。

クマーリラは、定説者の立場を補強するために、行為の対象にできるのは個体のみであることを認めつつも、各個体に共通する普遍は一つの個体の中に完全に備わっているという指摘によって、語が普遍を表示することと行為が個体のみを対象とすることとの両立を図っている。

確かに行為の対象となるのは、形がなく、従って触れることの出来ない普遍ではなく、触れることのできる個体だけであるにせよ、同じ一つの語で呼びうる個体は世界中に無数にあるのであり、人間個人が実際の行為で扱うのはそのうちのごく一部である。従って、単語が意味表示の働きにおいて直接に個体と結びついているとするならば、その結びつきをどのように考えるにせよ、例えば「牛を連れて来い」というような命令を、実行することはできなくなる。語「牛」が牛個体の全てと結びついているとすると、語「牛」の意味を理解するには、語が無数の牛個体と結びついていることを知らねばならず、また、命令

を受けた人は世界中の牛個体全てを一遍に連れて来なければならない³⁵。かといって語が特定の一個体と結びついているとすれば、それ以外の牛個体に対して、連れてくる行為をすることが出来なくなる (TV 315, 5-17)³⁶。

しかし実際には、どのような牛かを問題とせずに、単に「牛を連れて来い」と命ぜられた者は、任意に、いずれか一頭の牛個体 (yām kām̐cit ... vyaktim) を連れて来れば、この命令を遂行したことになる (TV 314, 29-315, 1)³⁷。クマーリラは、「毛色が斑だ」というような、牛の特殊性を問わないという意味で「種の本質、つまり牛性という普遍を備えた個体を無差別に連れて来ればよい」と言っている。その理由は、どの牛も単独でそれ自身のうちに、牛性という普遍を完全に備えているからである。世界中の牛たちが一箇所にまとまって群を成していなくとも、どのような個体であれ牛性を備えている限り、他の牛たちとは関係なしに、その個体に語「牛」を適用できるのである³⁸。

けれども実生活で話題になるのは、多くの場合、全く任意の個体ではない。生身の人間どうしの会話であれ、与えられたテキストを読んで理解する場合であれ、話し手またはテキストは、一つの語を適用しうる個体全体のうち、一部のみを自らが扱う文脈の中に用い込んでいる。人間が実生活の中で用いる言語表現を解明する理論のことを一般に語用論 (pragmatics) と言い、「文脈」 (context) は語用論上の重要な研究分野であるが、ミーマー-ンサー学派も「文脈」をめぐる語用論的考察を行っている。

例えば米から作ったケーキを供物として用いる祭式のテキストでは、はじめに「米たちで祭式すべし」と言明して、米を供物の原料とすることを定める。すると、その文脈のなかで「米たちを灌水する」という規定が出てくれば³⁹、灌水する対象となる米が、祭式用を選び分けられた米粒だけであり、台所の米櫃にある米にまで水を振りかけるべきでないことは、特に断らずとも自明である。同じ「米」という語が、最初の言明「米たちで祭式すべし」では、供物の原料は米粒であるという新規の情報を伝えるために用いられている。しかし後の言明「米たちを灌水する」での新規の情報は、供物を調製するには、原料に清めの水を振りかけねばならないということであり、この言明で語「米」は、新規の情報をもたらすのではなく、既知の情報のうちから、祭式用の米粒を、灌水の対象として思い起こさせる働きをするのである⁴⁰。

このように、実生活の多くの場面で話題になるのは「何らかの文脈の中に既にある」という制限を受けた一定範囲のものである。祭式テキストの中での「米たちを灌水する」という規定は、祭式で使う米粒だけを対象としており、日常生活で使う米には関与しない。それが可能であるのは、祭式で使う米粒一つ一つのうちに、「米」という語と直接に結び

ついている米性が完全に備わっているからである (TV 307, 23-308, 2)⁴¹。つまり、単一の普遍がもつ「全個体間連続性」という特質により、語は、世界中に分散して存在する一群の個体を、他の種の個体から区別する。更にテキストの文脈 (prakaraṇa) によって、話題となる個体が一定範囲に制限される。すると、その文脈の中で発せられた言明の中に、それ自体では一群の個体全てに適用しうる単語が使われていても、「各個体内完備性」という、普遍のもつもう一つの特徴によって、人は、限られた範囲の個体に対してのみ行為することが可能になるのである。

なお、パタンジャリが伝える文法学派の普遍説でも、言葉は個々の個体に無差別に (anavayavena) 適用できるにしても、普遍は個々の個体に完全に備わっている (pratyekaṃ parisamāpyate) ので、祭式儀礼を一つの個体に対してだけ行っても、儀礼は損なわれない、と述べていた⁴²。クマーリラは、すでに初期の文法学派で言われており、ディグナーガにより普遍が満たすべき条件の一つとされた「各個体内完備性」という特質の意義を、「文脈」 (prakaraṇa) という語用論的概念によって明確にしたとすることができる。

結 語

バラモン諸学派のうちニヤーヤ学派は、語が個体を表示するか普遍を表示するかは場合に依じて変わると述べて、語による意味表示の領域と、言語を実生活で使用する人の意識領域との相違を曖昧にしていた。しかし他面では、「牛性という普遍は、それを備えた個体が喉袋などの特徴をもつことによって顕現する」という「諸部分の配置による普遍の推知」説を立てた。ここでニヤーヤ学派は、普遍の存在を認めつつも、普遍は、成分分析 (componential analysis) により確定される「意義素」 (sense-component) の総体から推知されると述べたことになる。これは、語を具体的な文脈から切り離して、語彙体系の中でその意味を確定しようとする、純粋に意味論的なアプローチによるものである。

しかしミーマーンサー学派のクマーリラは、人は実生活での言語使用において、或る一個の対象に語を適用する際、必ずしも対象がもつ部分全てを確認していないことを指摘して、「諸部分の配置による普遍の推知」説を斥けた。そして、仏教徒のディグナーガが普遍の備えるべき特質の一つとして挙げた「各個体内完備性」を重視した。人間が言説をやり取りしている具体的な文脈の中で、言明に含まれる語が適用される対象は世界全体にある個体のうちの一部に制限される。しかし普遍はそれら一部の個体各々のうちにも完全に残りなく備わっている。従って人は、普遍のもつ「全個体間連続性」という特質により、

いついかなるところでも成り立つはずの普遍的な言明に従いつつ、普遍が「各個体内完備性」という別の特質をもつことに基づいて、文脈の中で取り上げられた一部の個体だけを扱う行為を正当に行うことが出来る。クマーリラは語用論的な観点から、言明がもつべき普遍妥当性と、現実の行為がもつ個性とをかみ合わせたのである。

注

1. パーニニ文典での、単語の複数形を、複数の対象物に一つずつ対応させた複数の語幹のうち、一つだけを残して語尾を付けたと見なす「一語残留」(ekaśeṣa)の規則(1.2.64)を端緒として始まった「語の意味論」に言及する論文は数多いが、Scharf 1996は、この論題のボタンジャリ註(MBh)への後代の註釈をも参照し、併せてニヤーヤ学派とミーマーンサー学派の意味論をも論じた詳細な研究である。ただし本稿で論ずる普遍の「各個体内完備性」(pratyekaparisaṁāpti)の重要性には触れていない。
2. ŚBh (F) p.40, 3-4: 「[問:] それでは、『牛』というこの語の意味は何か。[答:] 喉袋などにより限定された形相(ākṛti)である、と我々は答える。」atha “gaur” ity asya śabdasya ko ’rthah. sāsṇādiviśiṣṭā ’ākṛtir iti brūmah; ŚV, Ākṛti, v. 3: 「人々は、種の本質(jāti)を、それにより個体が形作られてくるところのものという意味で、『形相』(ākṛti)と言う。それはまた普遍(sāmānya)であり、諸々の個体に関する同一認識の基盤である。」jātim evākṛtiṁ prāhur vyaktir ākriyate yayā / sāmānyam tac ca piṇḍānām ekabuddhinibandhanam //
3. ŚBh p.304, 5-8: 「[個体説:] 牛性が[牛個体の]特徴となると言えるだろう。[[個体説では、語は]牛性が有るところの個体を[表示する]]と[言える]。[普遍説:] そうであるなら、限定された個体が理解されているはずである。そしてもし[個体が]限定されているなら、先に、限定要素が理解されているはずである。なぜなら誰も、限定要素が理解されていないのに、限定されたものを理解することは出来ないから。」gotvaṁ lakṣaṇaṁ bhaviṣyati, yatra gotvaṁ tasyāṁ vyaktāv iti. evaṁ tarhi viśiṣṭā vyaktiḥ pratīyeta. yadi ca viśiṣṭā, pūrvatarāṁ viśeṣaṇam avagamyeta. na hy apratīte viśeṣaṇe viśiṣṭaṁ kecana pratyetum arhanṭīti; ŚBh p.317, 2-3: 「それ故、語は形相の認識の原因であり、形相の認識は個体の認識の原因であると[言える]。」tasmāc chabda ākṛtipratyayasya nimittam. ākṛtipratyayo vyaktipratyayasyeti.

文法学では、複合語「黒胡麻」(kṛṣṇatila)において、「黒」(kṛṣṇa)は、物体名「胡麻」(tila)の対象がいかなる色をもつかを限定するから、その従属要素(upasarjana)となり、「胡麻」(tila)が主要素となるとされた(MBh, I, p.399, 14-15)。指示された対象を限定する働きをする従属要素は、その対象が限定されて知られるのに先立って知られている(VP 3.14.7)。ヴァイシェシカ学派は、限定語・被限定語の主従関係を知覚論に応用し、物体・性質・運動の知覚認識は各々の普遍・特殊に依存し(VS 8.6)、物体の知覚認識は、その部分・性質・運動に依存するとした(VS 8.7)。

4. クマーリラによる語の意味論については、本稿末に挙げた針貝邦生氏の一連の研究を参照されたい。特に本稿で扱う問題とかかわるのは、針貝1994とHarikai 1997である。両論文で針貝氏は、クマーリラが『詩節評釈』(Slokaṁvārtika)で、個体は普遍を本質としている(ŚV, Ākṛti, v.47: tadātmaka, tādātmya)から両者の間に絶対的な区別(atyantabheda)はないという主張の論証に努め、この主張を『原理評釈』(Tantravārtika)の「形相論題」で適用して、普遍を表示する語より成るヴェーダの命令に従いつつ個体を対象とした儀礼を行うことを正当化していること(TV p.319, 24-29)を解明する。本稿は、針貝氏が論じた「個体と普遍に絶対的な区別がないこと」とは別に、語用論的な観点から、クマーリラが普遍的言明と個別的行為との契合を図っていることを指摘する。
5. MBh, I, p.1, 6-7: 「[問:] それでは、『牛』という場合の語とは何か。かの、喉袋・尻尾・肩瘤・

- 蹄・角をもつ、対象であるものが語であるのか。[答:] そうではないと言う。それは物体というものである。] *atha gaur ity atra kaḥ śabdah. kiṃ yat tat sāsālāṅgūlakakudakhuraviṣāṇy artharūpam sa śabdah nety āha. dravyam nāma tat; MBh, I, p. 1, 10-11* 「それが発話されると、喉袋・尻尾・肩瘤・蹄・角をもつものたちの共通理解が生ずるところのもの、それが語である。] *yenocārītena sāsālāṅgūlakakudakhuraviṣāṇinām sampratyayo bhavati sa śabdah.*
6. VS 2. 1. 8: 「[角をもち、肩瘤をもち、後部に尾があり、喉袋をもつ]」ということが、牛性を証すると見られる徴表である。] *viṣāṇī kakudmān prāntevāladhiḥ sāsānvān iti gotve dṛṣṭam liṅgam.*
7. NS 2. 2. 63 「[語の意味とは] 形相である。存在物 [が何であるかの] 確定がそれに依存するから。] *ākṛtiḥ tadapekṣatvāt sattvavyavasthānasiddheḥ; NBh ad 2. 2. 63* 「語の意味とは形相である。何故か。存在物 [が何であるかの] 確定がそれに依存するから。形相とは、存在物の諸部分、及びそれらの諸部分のもつ一定の配置である。それが把握されれば、存在物 [が何であるかの] 確定が成立するが、把握されなければ [成立し] ない。それを把握することにより存在物 [が何であるかの] 確定が成立するところのもの、それを語は表示することができる。それがこれ (語) の意味である。] *ākṛtiḥ padārthaḥ. kasmāt. tadapekṣatvāt sattvavyavasthānasiddheḥ. sattvāyavānām tadavayavānām ca niyato vyūha ākṛtiḥ. tasyām gṛhyamāṇāyām sattvavyavasthānam sidhyati, ayam gaur ayam āśva iti nāgṛhyamāṇāyām. yasya grahaṇāt sattvavyavasthānam sidhyati tam śabdo 'bhidhātum arhati, so 'syārtha iti.*
8. NS 2. 2. 66: 「[しかるに、語の意味とは、個体・形相・種の本質である。] *vyaktyākṛtijātayas tu padārthaḥ; NBh ad 2. 2. 66* 「[三候補は] いずれが主となり従となるかの制限なく語の意味となる、というのが「[しかるに] という語の意味」である。なぜなら、[話者が] 個別性を意図して、[聞き手が] 特殊を理解するときには、個体が主となり、種の本質と形相が従となる。しかし [話者が] 個別性を意図せず、[聞き手が] 普遍を理解するときには、種の本質が主となり、個体と形相が従となる。諸々の [語の] 使用において、このことは様々である。] *pradhānāṅgabhāvasyāniyamena padārthatvam iti. yadā hi bhedavivakṣā viśeṣagatiḥ ca tadā vyaktiḥ pradhānam, aṅgam tu jātyākṛti. yadā tu bhedo 'vivakṣitaḥ sāmānyagatiḥ ca, tadā jātiḥ pradhānam, aṅgam tu vyaktyākṛti. tad etad bahulam prayogeṣu.*
9. NS 2. 2. 68: 「[種の本質と [その] 徴表を説明するものが形相である。] *ākṛtir jātiliṅgākhyā; NBh ad 2. 2. 68*: 「種の本質とその諸徴表が説明される仕方、それが形相であると知るべし。そしてそれは、存在物の諸部分、及びそれらの諸部分のもつ一定の配置に他ならない。実に存在物の諸部分は、一定の部分配置をもつから、種の本質の徴表となる。例えば人々は、頭により、足により、[対象が] 牛であると推定する。そして、[喉袋など] 存在物の諸部分の配置が一定になれば、牛性が説明されたことになる。種の本質が形相によって顕現するのではない場合、即ち土・金・銀といったものの場合、形相は終止し、語の意味であることを離れる。] *yathā jātir jātiliṅgāni ca prakhyāyante, tām ākṛtiṃ vidyāt. sā ca nānyā sattvāyavānām tadavayavānām ca niyatād vyūhād iti. niyatāvayavavyūhāḥ khalu sattvāyavavā jātiliṅgam, śirasā pādēna hi gām anuminvanti. niyate ca sattvāyavānām vyūhe sati gotvaṃ prakhyāyata iti. anākṛtivyāṅgyāyām jātau mṛtsuvarṇam rajatam ityevamādiṣv ākṛtir nivartate, jahāti padārthatvam iti.*
10. MBh における語の意味論 (*ad Aṣṭādhyāyī 1. 2. 64*) には、*ākṛti* を、インド哲学で一般に普遍を表す *sāmānya* と同義とする記述はない。しかし *ākṛti* を語の意味とする *Vājapyāyana* は、語幹が同一の *ākṛti* を表示するからこそ、多数の個体について言うときでも、語幹を重複させず、語幹一つに格語尾を付すことが出来るとし (*Vt 35: ākṛtyabhidhānād vaikaṃ vibhaktau vājapyāyanaḥ; MBh ad Vt 35: ekā'ākṛtiḥ sā cābhidhīyata iti*)、語「牛」によって、どのような毛色の牛に対しても相違 (*vyapavarga*) のない認識が得られ (*Vt 37: avyapavargagatē ca*)、或る対象について一度「これは牛だ」と教示を受ければ、対象が別の時・場所にあっても、また加齢が進んでも、「これは牛だ」との認識は変わらない (*Vt 38: jñāyate caikopadiṣṭam*) と言う。
11. 6世紀ニヤール学派のウッディヨータカラは、牛の形相を構成する諸部分のうち肩瘤を取り上げ、「肩瘤などをもつ事物以外には、牛性が顕現するところはない」と述べている。牛性は普遍として恒常であるとした上で、肩瘤などを持つ個体が、牛性を顕し出す手段 (*sādhana*) となると言う。Cf. NV, p. 303, 4-5 *ad 2. 2. 64*: 「[問:] 牛性は恒常であるのに、[肩瘤などが牛性の] 手段となるとはどういう意味

- か。[答:] それにより顕現するという意味である。なぜなら、肩瘤などをもつもの以外によつては、牛性は顕現しないから。」 kaḥ punar nitye (cor.: nitve) gotve goḥ sādhanārthaḥ. yat tena vyajyate. na hi kakudādimadārthavyatirekeṇa gotvasya vyaktir iti.
12. ŚV, Vana, v. 5: 「また更に、それら（喉袋など）は、自身の顕現者たちによって把握できると想定されるのであり、このため無限週及に陥ることになる。牛性を確定することは無いであろう。」 teṣāṃ ca vyañjakaiḥ svaiḥ syāt punar grahaṇakalpanā / tathā saty anavasthā syāt na syād gotvādvadhāraṇam //
13. ŚV, Vana, v. 6: 「また [ニヤーヤ学派の立場では]、喉袋など全てが把握された後に、牛性についての認識が生じるはずである。しかしそれら全ての認識は同時には生じない。」 sarveṣu ca grhiteṣu sāsnaḍiṣu bhaven matiḥ / gotve na caṣu sarveṣu yugapad buddhisambhavaḥ //
14. ŚV, Vana, v. 9: 「牛性などが把握された後、直ちに、喉袋などの何らかの [特徴] がその場所（即ち牛個体）にあるという認識が生じる。」 grhyamāṇe tu gotvādaḥ nāntariyakahetukaḥ / sāsnaḍeḥ kasyacid bodhas taddeśatvena jāyate //
15. ŚV, Vana, v. 73cd-74: 「また、喉袋などの集積がそれ（牛性）の認識の対象となるのではない。なぜならば、それら（喉袋など）が個体の認識 [の成立] をもって働きを止めた後でも、その普遍に対して牛性の認識が起きるから。」 na ca sāsnaḍisaṅghātas tadbuddhyā lambanaṃ bhavet / kṣiṇeṣu piṇḍabuddhyaiṣu tatsāmānye hi gotvadhiḥ //
16. ŚV, Ākṛti, v. 45ab: 「喉袋などは、[牛性と結びついているものと] 同一の対象（個体）に結びつき、牛であるということの特徴となる。」 sāsnaḍy ekārthasambandhi gotvam ity upalakṣaṇam /; Vana, vv. 2cd-3: 「それゆえ、それら（喉袋など）は、[牛以外の種の動物と] 共通でないで、牛性の特徴であると言えよう。[牛] 個体には、存在性などの多くの種の本質が内属しているが、牛性は、喉袋などによって、それらから、疑いなく区別される。」 tenāsādhāraṇatvāt te syur gotvasyopalakṣaṇam // piṇḍe sattādi jātinaṃ bahvīnāṃ samavetātā / tebhyo viśiṣyate gotvaṃ sāsnaḍibhir asaṃśayam //
17. TV p. 296, 13: 「まず、片端や禿のものとしては、[典型的な牛個体とは] 別の [牛] 個体もいるし、またガヴァヤや水牛など（牛以外の種の動物）の個体もいる。」 khaṇḍamuṇḍādayas tāvad anyā api vyaktayo bhavanti eva gavayamahīṣādivyaktayaś ca. Cf. MBh, I, p. 244, 24: 「[個体説:] 実に [諸個体には] 差異がある。『牛と牛』といっても [一方は] 片端であり、[他方は] 禿であるという [差異がある] 。」 asti khalv api vairūpyam. gauś ca gauś ca khaṇḍo muṇḍa iti. Cf. Scharf 1996: 132, n. 64.
18. TV p. 296, 25-29: 「一つの個体において共存していると観察された諸（特徴）が、別の個体においても、より少なくも多くもなく（前の個体におけると全く同じ割合で）観察されることはない。[そこで] 今や [或る個体が]、かつて見られたことのない [諸特徴の] 集合状態（組み合わせ）のもとで見出されるとき、そのみが [その個体に] 固有のものであることになる。諸々の個体には無限の差異があるにせよ、かつて [他の個体に] 決して [見られたことの] ない特殊な特徴を [個体に固有な特徴として] 記述する必要はない。[他の個体にも共通する特徴が或る個体において] 何ほどか過多ないし過少というだけでもって、あらゆる（他の個体）に共通しない特徴が得られ、また上位の普遍と対比することでもって、あらゆる中間的な普遍は『特殊な』という呼称を得るのである。」 na caikasyāṃ vyaktau ye samuditā drṣṭās ta eva vyaktyantare 'py anyūnānatiriktā drṣyante. ya evādrṣṭapūrvas tasmin samudāye sampratī drṣyate sa evāsādhāraṇatām āpādayati. anantabhedāśv api vyaktiṣu nātyantāpūrvaviśeṣaṇopalakṣaṇopādānaṃ, kiṃcidutkarṣāpakarṣamātreṇa ca sarvatrāsādhāraṇopalakṣaṇalābhāt parasāmānyāpekṣayā ca sarvāny evāvāntarasāmānyāni viśeṣavyapadeśaṃ prāpnuvanti.
19. 『詩節詳釈』での容認は、喉袋などは、牛性という普遍（形相）ではなく牛個体に内属する部分であり、限定・被限定関係（viśeṣaṇaviśeṣabhāva）は内属関係にあるものにのみ認めらるのにも拘わらず、シャバラの引用する註作者（Vṛttikāra）が「形相（ākṛti）は喉袋などにより限定される（sāsnaḍiviśiṣṭa）」と述べていた（本稿註2参照）のを弁明する意図があった。竹中1972参照。
20. TV p. 296, 23-24: 「実に [幾つかの特徴が、他の個体にも] 個別に存すると見られていたにせよ、或る個体に固有のあり方で組み合わせられていると観察されるならば、[その] 個体はそれらによって特徴付けられているのである。」 pravibhaktā hi ye drṣṭā drṣyante samhatāḥ punaḥ / piṇḍāsādhāraṇatvena tair

vyaktir upalakṣyate //

21. PSV 5.36d: *rigs kyi chos kyañ gcig ñid dan rtags(rtag)pa ñid dan re re la yonñ su rdzogs pa'i mtshan ñid mams rdzogs pa.*
Cf. TSP ad v.1000 (Śabdārthaparīkṣā), p.389, 21–22: jāidharmā ekatva[–nityatva*]–pratyekaparisamāpti-lakṣaṇā apoha evāvatiṣṭhante. *TSP, Tib. Dde–ge ed., 337b 4: gcig ñid dan / rtag pa dan / ..., cf. Hattori 1982: n.(34).
22. Cf. ŚV, Apoha, v.163: 「更に、単一性・恒常性・各個体内完備性を、言表し得ないアポーハに帰する者の立場では、糸のない布（実在しない普遍がもつ三特質の比喩）が有ることになる。」api caikatvanityatvapratyekasamavāyitāḥ / nirūpākhyeṣv apoheṣu kurvato 'sūtrakāḥ paṭaḥ // samavāya は、ヴァイシェーシカ学派の立てる「内属」であるが、クマーリラはむしろディグナーガの言う parisamāpti と同義としている。
23. ŚV, Ākṛti, v.1: 「形相（＝普遍）と異なる対象との〔語の〕関係、およびその（関係の）恒常性は成立しないと知った上で、それ（形相）が〔語の〕表示対象であることが、ここで説かれる。」ākṛtivyatirikte 'rthe sambandho nityatāsyā ca / na sidhyetām iti jñātvā tadvācyaṭvam ihocyate //
24. ヴァイシェーシカ学派は、類と種差の階層を可能にする「普遍」(sāmānya) を存在範疇として立てたが、その根本綱要 *Vaiśeṣikasūtra* は普遍と個体の関係を明確にしなかった。しかしブラシャスタバーダは、内容上重複のある表現で、普遍の機能を次のように定めた（竹中1974: 96参照）。PDhS[361] svaviśayasarvagatam abhinnātmakam anekavṛtṭy ekadvibahuṣv ātmasvarūpānugamapratyayakāri svarūpābhedanādhāreṣu prabandhena vartamānam anuvṛtṭipratyayakāraṇam. このうち「非別異」(abhinnātmakam) は「単一性」に、「多数のものに存在」(anekavṛtṭi) は「全個体間連続性」に相当すると言えるが、「各個体内完備性」に相当するものは見出せない。
25. ŚV, Ākṛti, v.13: 「〔個体どうしが同種であることを認識する根拠となる力（śakti, cf. v.12）は感官により〕把握されるものか、或いは〔感官を通しては〕感知されないものか、また同じく、〔個体ごとに〕別々のものか、或いは単一のものか。もし〔感官により〕把握されるものであり、かつ単一であるなら、それは、〔“śakti”という〕別の名をもった種の本質（jāti）に他ならない」grāhyā kiṃ vāpy asambodhā (in ŚVŚ: asampvedyā) bhinnāikā vā tathāiva ca / grhyate yadi saikā ca jātir evānyaśabdikā //
26. ŚV, Ākṛti, v.25: 「また、普遍は個体においてのみ〔存在する〕。なぜならば、〔個体と個体の〕中間では把握されないから。実に人々は、虚空のようないかなる〔遍在する〕ものも、普遍として認めない。」piṇḍeṣv eva ca sāmānyam nāntarā grhyate yataḥ / na hy akāśavad icchanti sāmānyam nāma kiñcana //; ŚV, Ākṛti, v.26: 「或いは、仮に〔普遍が〕遍在していたとしても、その顕現は〔個体が持つ〕可能性に応じて起きる。何故なら、可能性は〔一般に〕結果から〔その存在が〕推論されるので、〔普遍の場合には〕顕現の観察がその証因となるから。」yad vā sarvagatatve 'pi vyaktiḥ śaktyanurodhataḥ / śaktiḥ kāryānumeyā hi vyaktidarśanahetukā //; ŚV, Vana, v.43–44ab: 「それ故、種の本質は、ヴァイシェーシカ学派で言うように遍在しているとしても、音素のように、個体により顕現しているところで〔のみ〕把握される。それ故、諸々の個体における牛の認識は、単一の牛性に基づいているのである。」tena vaiśeṣikoktāpi jātiḥ sarvagatā satī / vyajyate yatra piṇḍena varṇavat tatra grhyate // tasmāt piṇḍeṣu gobuddhir ekagotvanibandhanā //
27. ŚV, Ākṛti, v.17: 「〔同一の認識の根拠となる可能性は〕諸々の特殊の可能性とは別異であり、〔同類の個体〕全てに連続しており、かつ個別に個体に完全に備わっている。それ故、それは種の本質であるとも認めるべきである。」bhinnā viśeṣaśaktibhyaḥ sarvatrānugatāpi ca / pratyekaṃ samavetā ca tasmāj jātir apīṣyatām //; ŚV, Apoha, v.10: 「それ故、牛の認識は、全ての（個体）において、個別に完全に備わっている形に基づいている。そしてそれは、牛性の他にはない。」tasmāt sarveṣu yad rūpaṃ pratyekaṃ pariniṣṭhitam / gobuddhis tannimitā syād gotvād anyac ca nāsti tat //
28. ŚV, Vana, v.46: 「或いはまた、牛の認識は、〔普遍という、個体〕各々に完全に備わるものを対象とする。〔普遍は、個体〕各々において、その全体が認識されるから。個体の各々が認識されるように。」pratyekasamavetārthaviśayā vāpi gomatiḥ / pratyekaṃ kṛtsnabuddhitvāt pratyekavyaktibuddhivat //

29. ŚV, Vana, vv.35-36ab: 「[全体の] 一部分ずつが備わることが、花輪の糸などには見られる。また獣の首輪などは、各個体ごとに完全に備わって [見られる]。それぞれに対しては、[一本の糸が] 部分を持つこと、[首輪が] 遍在しないことが原因である。」 yā cāvayavaśo vṛttiḥ sraksūtrāḍiṣu drśyate / bhūtakapṭhagaṇādeś ca pratipīḍaṃ samāpitāḥ // tatṛāvayavayogitvaṃ avibhutvaṃ ca kāraṇam / 他文献における bhūtakapṭhagaṇa の用例については、竹中智泰1974: 註54参照。
30. ŚV, Vana, vv.30-31: 「[普遍が個体ごとに] 個別に完備していることは、現に見られるのだから、[普遍が単一であることと] 矛盾しない。そうではあっても、[個体ごとに普遍が] 別異であることにはならないであろう。[個体ごとの] 同じ認識の故に。実に関係項が別々であることによって、[普遍の] 自体が単一であることは打ち消されない。音 [は遍在することが Sabdanityatā 章 vv.197cd-199ab で、また部分がないことが Sphoṭavāda 章 vv.10-11で理解される] と同様に、[普遍は全ての個体に] 遍在し、かつ部分をもたないということが理解されるべきである。」 pratyekasamavetatvaṃ dṛṣṭatvān na virotsyate / tathā saty api nānātvaṃ naikabuddher bhaviṣyati // na hi sambandhibhedena svarūpaikatvabādhanaṃ / vibhutvāvayavābhāvau pratipādyau ca śabdavat //
31. クマーリラによれば、祭式は、供物を祭火にくべる中心儀礼によって、「新得力」(apūrva) という、祭主に将来望みの果報をもたらすことになる能力を祭主自身のアートマンのうちに蓄積することが直接の目的である。そして供物献供以外の全ての細目儀礼は、そのための補助的・準備的な行為に他ならず、祭式の中でいかなる物体を用いるべきかは、新得力がうまく形成できるように、ヴェーダの規定文により定められている。このため、規定文中での名詞の働きは「物体制限」(dravyaniyama) と呼ばれる。祭式を現に執り行っている人間から見れば、規定文の中で名詞は、祭式の中で、当該の儀礼をいかなる物体のために、またはいかなる物体を用いて行うべきかを制限するのである。針貝1994: 19-20参照。
- TV p.319, 21-23: 「たとい種の本質 (jāti, 即ち普遍) が名詞語幹により表示されて、行為の手段として理解されるにせよ、それは [名詞が] 物体を制限するものであることによるのであり、直接ではない。[普遍自体は行為の手段として] 適合しないから。それ故、[語が] 形相を表示するのは、物体を制限するのが目的であるから、そして物体において、触れる・灌水する [などの行為] や数や行為形成要因や [普遍どうしの] 共通の基体となることなどが成立するから、[語は普遍を表示するという我々の説に] 欠陥はない。」 yad api jāteḥ prātipadikābhihitāyāḥ kāraṇatvaṃ pratiyate tad api dravyaniyāmakatvenaiva na sākṣād ayogyatvāt. tenākṛtyabhidhānasya dravyaniyamārthatvād dravye cālambhanaprokṣaṇasamkhyākāraka-sāmānādhikarāṇyādisambhavad aduṣṭatā.
32. Aṣṭādhyāyī 1. 2.64への vārtika のうち, Vt 47: 「[個体説:] また諸々の教令を受ければ、[人は] それ (個体) に対して [一連の儀礼を] 開始するから。」 codanāsu ca tasyārambhāt: Vt 55: 「[普遍説:] 諸々の教令を受ければ、人は形相の] 基体を理解する。[物体は形相を] 伴うから」 adhikarāṇagatiḥ sāhacaryāt; MBh ad Vt 55: 「形相に対して、触れることなどは不可能であると考えれば、形相を伴う物体に対して、触れることなどが成立するだろう。」 ākṛtāv ārambhaṇādīnāṃ sambhavo nāstīti kṛtvākṛtisahacarite dravya ārambhaṇādīni bhaviṣyanti.
33. ŚBh p.300, 1-2: 「[反論:] 『実行の教令がないから』, [犠牲獣に] 触れる・[米たちを] 灌水する・[犠牲獣を] 切り分けるなどの実行の教令は、形相という意味に対してはあり得ないだろう。」 “prayogacodanābhāvāt” (MmS 1. 3.30) ālambhanaprokṣaṇaviśasanādīnāṃ prayogacodanā ākṛtyarthe na sambhaveyuh. Cf. TV p.300, 7-12. 『原理評釈』の形相論題でクマーリラは、ここで問題とする「語の意味」を、個体そのものではないが、人が或る個体を或る語でもって指示する際の根拠 (nimitta) となるものとして考えている (TV p.313, 14-17; p.314, 25-27; p.316, 2-24)。
34. MmS 1. 3.35 (定説) 『[語は] それ (形相 ākṛti, cf. 1. 3.33) を意味するから、[教令による儀礼の] 実行が [形相と] 不可分 [の個体に対して成立する]。』 tadarthatvāt prayogasyāvibhāgaḥ; ŚBh p.319, 7-8: 「語は形相を意味するから、形相との結びつきをもつ個体に対して [教令による儀礼の] 実行がある。」 ākṛtyarthatvāc chabdasya yasyā vyakter ākṛtyā sambandhas tatra prayogaḥ.
35. TV p.315, 5-10: 「このうちまず、[語は] 全ての個体を表示するというのは不合理である。……残らず全ての個体を把握することは出来ないから、[語と意味の] 関係が把握されないこととなり、言説

のやり取りが成立しなくなるから。』tatra sarvavyaktyabhidhāṇaṃ tāvad ayuktam ... aśeṣavyaktigrahaṇāśaktē ca sambandhāgrahaṇe sati vyavahārānupapatteḥ.

36. TV p.315, 14-16: 「さらに『単一の個体が表示される』と言われたが、これに対し、……表示対象である個体が生起する以前、および[消滅した]以後には、[命令による行為の]実行が不可能になる。」athaikā vyaktir abhidhiyata ity ucyate tatrāpi ... prāk cābhidheyavyaktyutpatter uttarakālāṃ ca prayogāsaṃbhavaḥ.

37. TV p.314, 29-315, 3: 「『牛を連れてこい』と[特定]対象の文脈なしに命令された場合、人は[牛性という]普遍を備えたいずれかの個体を連れてくるのであり、個体全体をでもなく、特定の個体を[連れてくるの]でもない。もし[語『牛』によって]個体が表示されているのだとすると、全て[の牛]が同時に表示されることになるから、無差別に[全ての牛を]連れて来るべきだということになろう。あるいは表示された[特定の]一個体のみを連れて来るべきだということになろう。しかし[実際には]、[牛性という]種の本質のみをそなえた(任意の個体)を無差別に連れて来るのであるから、このことによって、普遍が語の意味であると知られる。」“gām ānaya” iti codite ’rthaprakaraṇābhāve yām kāmicit sāmānyayuktāṃ vyaktim ānayati na sarvāṃ na viśiṣṭāṃ. yadi ca vyakter abhidheyatvaṃ, tataḥ sarvāsāṃ yugapad abhihiṭatvād aviśeṣānayanāṃ syāt. yā vābhidheyā śaivaikānīyeta, yatas tv aviśeṣeṇa jātimātrayuktānīyate, tenāpi sāmānyasya padārthatvaṃ vijñāyate.

38. TV p.305, 25-26: 「そして、これ(普遍を表示する語)は、諸々の個体を、個別に全て、指示するものである」bhedānām eva cāyaṃ pratyekaṃ sarveṣāṃ vācakaḥ.

Cf. NSu (TV 注釈) p.368, 19-22: 「集合した[諸個体]が指示されるなら、[無数の諸個体全てを把握しきれないから]関係の把握は不可能になる[が]、互いに関係をもたない状態で[諸個体が]指示されるなら、そうはならない。[個体は個別に、]種の本質を備えるという同じ恒常なかたちで指示されるのであるから、[語の表示]能力が[個体数と同じく]無数になってしまうなどの(欠点)はおきない、という意味である。」samuditānām vācyatve sambandhagrahaṇāsambhavaḥ syān nānyonyanirapekṣāṇām vācyatve jātyātmanā caikena nityena rūpeṇa vācyatvān na śaktyānantyādyāpattir iti bhāvaḥ.

39. ただし実際のヴェーダ文献(シュラウターストラを含む)を見ると、穀物から作った供物を献供する基本祭式である新月満月祭の記述のうち、穀物対象儀礼の開始箇所(凝視 prekṣaṇa, [箕 śūrpa への] 注ぎ出し nirvāpana)に、規定文“vrīhibhir yajeta”は存在しない。該当箇所は、*MaitrāyaṇīS (amhitā)* 4. 1. 5: p. 7, 2; *KāthakaS* 31. 3: p. 4, 13; *KapiṣṭhalakathāS* 46. 3; *MānavaS (rauta)* S (ūtra) 1. 2. 1. 29-30; *VārāhaS* 1. 2. 4. 27-28; *TaittirīyaB (rāhmaṇa)* 3. 2. 4. 33; *BaudhāyanaS* 1. 5: p. 7, 9-12; *VādhūlaS* 2. 4. 14; *ĀpastambaS* 1. 7. 6-7; *BhāradvājaS* 1. 19. 10; *HiranyakeśiS* 1. 5: pp. 119-120; *VaikhāṇasaS* 4. 4: pp. 43-44; *ŚatapathaB (rāhmaṇa)* 1. 1. 2. 14-17; *KātyāyanaS* 2. 3. 16-20. 但し *VārāhaS* 1. 2. 4. 18には“vrīhyāgrayaṇeṣṭvā vrīhibhir yajetā (=yajeta’ā) yavebhyo yavair vā vrīhibhya”とあり、祭式家も“vrīhibhir yajeta”を念頭に置いていた可能性がある。校訂者 Caland-Raghu Vīra の脚注 2 および 3 参照。

また目的語に“vrīhīn”をもつ灌水 (prokṣaṇa) 規定文も見出せない。以下に挙げるように、目的語とされるのは「供物」(havis) 「供物にするもの」(haviṣya) 「パンケーキ用(米)」(puroḍāśīya) といった、祭式で用いることを明示する語のみであり、「米」(vrīhi) という一般名詞を anaphora として使う灌水の文例は実在しないのである。

MaitrāyaṇīS 4. 1. 6: p. 7, 16-17: “agnāye vo jūṣṭān” (MS 1. 1. 6) ity agnāya evāinān jūṣṭān karoty ātho yāsyai devātāyai prokṣāti tāsya enān jūṣṭān karoti; *KāthakaS* 31. 4: p. 5, 3: savitṛprasūta evainad devatābhyah prokṣaty amuṣmai jūṣṭam iti yasyā eva devātāyai prokṣati tasyā enaj jūṣṭam karoti; *KapiṣṭhalakathāS* 46. 4: p. 337, 14-15: amuṣmai jūṣṭam iti yasyā eva devātāyai prokṣati tasyā enaj jūṣṭam karoti; *MānavaS* 1. 2. 2. 2: haviṣyān prokṣati; *VārāhaS* 1. 2. 4. 38: haviṣyam prokṣati.

TaittirīyaB 3. 2. 5. 39: triḥ prokṣati; *BaudhāyanaS* 1. 6: p. 8, 19: puroḍāśyān prokṣati; *VādhūlaS* 2. 5. 6: puroḍāśyān prokṣati; *ĀpastambaS* 1. 19. 1: havis triḥ prokṣan nāgnim abhiprokṣet; *BhāradvājaS* 1. 20. 11: haviḥ prokṣati: 12: haviḥ prokṣan nāgnim abhiprokṣati; *HiranyakeśiS* 1. 5: p.

124, 25 : triḥ prokṣati; *VaikhāṇasaŚS* 4. 5 : p.45, 10 : triḥ prokṣen nāgñim abhiprokṣet.

ŚatapathaB 1.1.3.10 : átha haviṣ prókṣati; *KātyāyanaŚS* 2. 3.35 : tāsāṃ prokṣaṇam ; 36 : haviś ca.

40. TV p.305, 23-28 : 「しかし『米たちで祭式すべし』というように、米が言説中に] 導入される (upādiyamāna) 場合には、[予め聞き手の側に] 疑いがある。それは数の基体を対象としたもの (一粒か二粒か複数粒かという疑い) である*。『米たちを灌水する』というように、米が] 主題化される (uddīyamāna) 場合には、[先に語『米』が複数形で導入された以上、米については数に関しても] 確定のみがある。」 yas tūpādiyamānatve saṃśayaḥ sa saṃkhyādhāraviśayaḥ. uddīyamāneṣu nirṇaya eva. Cf. NSu p.368, 23-28 : 「『米たちを灌水する』というように、米などが主題化される (uddīyamāna) 場合には、[その米は] 文脈内にある (prakṛta), 新得力の達成手段となる特殊な個体 (祭式用の米たち) であることが確定しているから、[米粒の数について] 疑いは兆してこない。[また]「米たちで祭式すべし」というように、[米などが] 導入される (upādiyamāna) 場合にも、米の種に属する諸個体が他の種の個体から区別されて理解されるので、[導入される] 個体は米という種に属するもののみであるという確定は必ずある。しかし全ての (米全体) は導入するのに適合しないから、「どれほどの [数のもの] を導入すべきか」という、数に関するだけの疑いが起きるが、個体がいかなる [種のもの] であるかに関する (疑い) ではない、という意味である。」[“vrihiṇ prokṣati” ityādāv uddīyamāneṣu vrihyādiṣu prakṛtāpūrvasāadhanavyaktiviśeṣanirṇayān na sandehākāṅkṣā “vrihibhir yajeta” ityādāv upādiyamānatve ‘py anyajātīyavyaktibhyo vrihijātīyānām vyāvṛtīpratīter vrihijātīyaiva vyaktir ity asty eva nirṇayaḥ. sarvāsāṃ tūpādānāyogāt “kiyatīnām upādeyatā” iti saṃkhyāśrayamātrasaṃdeho na vyaktirūpa ity arthaḥ.

* 文の記述部にある語の語尾による数表記は、新情報として意図されたものである (例: 複数のものを導入するには複数形が必要) が、文の主題部にある語は、文脈による制限を受けているため、その数表記は意図されていない (例: 単数形でも、既に導入されている複数のものを指示可能) ことについては、Yoshimizu 2006参照。

41. TV p.307, 25-28 : 「反論者の立場では、世俗の米に対しても灌水を行うべきであることになる。『米』という語の] 直接表示の能力が、[テキスト上の] 近接性による順序を拒斥したうえで、それらに対しても及ぶことになるから。[しかし] 定説者の立場では、文脈内にあるものたちのみに対して [灌水が行われる]。直接表示の能力と [テキスト上の] 近接性が [共にテキスト認識のために] 助力するから。なぜならば、それ (祭式で用いる米) の中でも、[『米』という語の] 直接表示により表された米性が丸ごと存在するから。」 prokṣaṇam pūrvapakṣe 'pi kartavyam laukikeṣv api / vrihiṣu śrutisāmartyāyād bādhitvā saṃnidhikramam // prakṛteṣv eva siddhānte śrutisaṃnidhyanugrahāt / tatrāpi kṛtsnam asty eva vrihitvaṃ hi śrūṭitam //
42. MBh ad Vt 43, p.243, 21-25 : 「[Vt 43 「そこ (個体説) では、物体全てが理解されてはいないことになる」 (tatrāsarvadravyagatiḥ) への反論:] 形相が語の意味であるとする立場でも、[牛犠牲祭において全ての牛に対し] 無差別に教令があるなら、[全ての牛を] 縛ることは出来ないから、儀礼が不完全になる。儀礼が不完全であれば果報は得られない。… [答:] そういうなら、[全ての個体に対し] 無差別に教令はあり、しかも [形相は個体] 一つごとに、完全に備わっているのである。[どの場所からも同じ一つの] 太陽 [が完全に見える] ように。」 nanu ca yasyāpy ākr̥tiḥ padārthas tasyāpi yady anavayavena codyate na cānubadhyate viguṇam karma bhavati viguṇe ca karmaṇi phalānavāptiḥ. ... evaṃ tarhy anavayavena codyate pratyeḥkaṃ ca parisamāpyate yathādityaḥ.

略号と参考文献

- TV *Tantravārttika*, in: *Mīmāṃsādarśanam*, ed. Subbāśāstrī, 6 parts, Ānandāśrama Sanskrit Series 97, 1st ed., Poona 1929–53.
- TSP *Tattvasaṅgrahapañjikā*, in: *Tattva-saṅgraha ; with the commentary 'Pañjikā' of Kamalaśīla*, vol. 1, ed. Dvarikadasa Sastri, Bauddha Bharati Series 1, Varanasi 1968.
- NBh *Nyāyabhāṣya*, ed. A. Thakur, Nyāyacaturgranthikā 1, New Delhi 1997.
- NV *Nyāyavārttika*, ed. A. Thakur, Nyāyacaturgranthikā 2, New Delhi 1997.
- NS *Nyāyasūtra*, in: NBh.
- NSu *Nyāyasudhā*, ed. Mukunda Sastri. Chowkhamba Sanskrit Series 45&56, Benares 1901–1902.
- PDhS *Padārthadharmasaṅgraha (Prašastapādabhāṣya)*, in Bronkhorst–Ramseier 1994.
- PSV *Pramāṇasamuccayavṛtti*, in: Hattori 1982.
- MBh *Mahābhāṣya*, ed. F. Kielhorn, 3 vols., 3d ed., Poona 1972, [1st ed., 1880].
- MmS *Mīmāṃsāsūtra*, in: *Mīmāṃsādarśanam*, see TV.
- Vt Kātyāyana's *vārttika* ad *Aṣṭādhyāyī* 1.2.64.
- VP *Vākyapadīya*, ed. W. Rau, Wiesbaden 1977.
- VS *Vaiśeṣikasūtra*, in: *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*, ed. Jambuvijaya, Gaekwad's Oriental Series 136, Baroda 1961.
- ŚBh *Śābarabhāṣya*, in: *Mīmāṃsādarśanam*, see TV.
- ŚBh(F) *Śābarabhāṣya* ad MmS 1.1.1–5, in: Frauwallner, E.: *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*, Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 6, Wien 1968.
- ŚV *Ślokavārttika*, ed. Dvarikadasa Sastri, Prāchyabhāratī Series 10, Varanasi 1978.
- ŚVŚ *Ślokavārttikaṭīkā (Śārikā)*, ed. C. Kunhan Raja, Madras University Sanskrit Series 17, Madras 1946.

- Bronkhorst, J. and Ramseier, Y. 1994 *Word Index to the Praśastapādabhāṣya*, Delhi.
- Harikail, K. 1997 “Kumārila's Acceptance and Modification of Categories of the Vaiśeṣika School,” *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, ed. E. Franco and K. Preisendanz, Amsterdam: 395–415.
- Hattori, M. 1982 “Pramāṇasamuccayavṛtti of Dignāga with Jinendrabuddhi's commentary: Chapter Five: Anyāpohaparīkṣā,” *Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University* 21: 103–224.
- Scharf, P. M. 1996 *The Denotation of Generic Terms in Ancient Indian Philosophy: Grammar, Nyāya, and Mīmāṃsā*, Philadelphia.
- Yoshimizu, K. 2006 “The Theorem of the Singleness of a Goblet (*graha-ekatva-nyāya*) : A Mīmāṃsā analysis of Meaning and Context,” M. Hattori (ed.) : *Word and Meaning in Indian Philosophy, Acta Asiatica* 90: 15–38.
- 竹中智泰 1972 「Sānādiviśiṣṭākṛtiḥ (Śābarabhāṣya ad MS I-i-5) の解釈について」『印度学仏教学研究』21–1: 420–423.
- 1974 「インド実在論学派の普遍論——普遍の実在論証および普遍と個物の関係——」『東方学』48: 82–97.
- 服部正明 1973 「Mīmāṃsāślokavārttika, Apohavāda 章の研究(上)」『京都大学文学部研究紀要』14: 1–44.
- 1975 「Mīmāṃsāślokavārttika, Apohavāda 章の研究(下)」『京都大学文学部研究紀要』15: 1–63.
- 針貝邦生 1982 「クマーリラの語意 (śabdārtha) 論(1)」『印度学仏教学研究』30–1: 937–942.
- 1983 「クマーリラの語意 (śabdārtha) 論(2) viṣayavākya の解釈をめぐる」『印度学仏教学研究』

- 究』32-1：510-515.
- 1991 「クマーリラの語意（śabdārtha）論(3) Lokaveda Adhikaraṇa 読解」『伊原照蓮博士古稀記念論文集』：353-376.
- 1994 「クマーリラの語意（śabdārtha）論(4) kriyārtha としての akṛti」『佐賀医科大学一般教育紀要』13：1-28.

Kumārila on Denotation and Context

Kiyotaka YOSHIMIZU

Since ancient times, people in India analyzed the structure of a word and considered how it denotes its meaning. The aim of this paper is to show that Kumārila (about 600 A.D.), a prominent Brahmin scholar of the school of the Vedic exegetics called Mīmāṃsā, is trying to explain the compatibility between the universality of the meaning of a word and the concreteness of its reference in discourse, by pragmatically paying attention to the user of a language.

Another Brahmin school called Nyāya stated that when, for example, a generic term “cow” is used in discourse, a fixed set of animal parts, such as dewlap, hump, hooves and horns, indicates that the animal to which the word is applied is a cow. Against this theory Kumārila contends that people do not analyze the meaning of a generic term into its components when using it in daily life, and he regards the meaning of a generic term as more basic than its sense-components for the people in the world.

In order to explain the relation between the denotation of a word and its reference in its actual utterance, Kumārila pragmatically analyzes a sentence into two parts following the traditional Mīmāṃsā exegetics: One is the topic (*uddīśyamāna*) that shows what the speaker is talking about, and the other is the comment (*upādīyamāna*) by which the speaker supplies new information about the topic to the hearer. At the semantic level, according to Kumārila, a word distinguishes certain individuals spread out in the world from other kinds of individuals by the everywhere recurrence (*sarvatrānugata*) of the generic property (*jāti*) it denotes. At the pragmatic level, however, the topic of the sentence in context (*prakaraṇa*) is restricted to a small part of this set of individuals. And by virtue of the entire inherence of the generic property in each individual (*pratyekasamavāya* / *pratyekaparisaṃāpti*) we can legitimately handle only one or some individual(s) although following a statement made up of words that denote only generic properties.